

# La religión: entre la crítica y la utopía. Situación moderna y actual de la religión\*

DIEGO AGUDELO GRAJALES\*\*

## RESUMEN

La religión tiene sentido en la sociedad actual en la medida en que se erige como gran reserva utópica que estimula en los creyentes una praxis que contribuye a dar sentido a la historia, a partir de experiencias liberadoras del hombre (Habermas, 1984: 33). La religión cristiana –y con ella, la Iglesia– tiene que ser misionera y servidora de la humanidad, porque la misión que ha recibido es la de proclamar el Evangelio e impregnar la historia de los valores evangélicos en la línea de construir en forma germinal el Reino de Dios. Para la realización de este proyecto es necesario que la apertura al diálogo, a partir de un nuevo paradigma, le permita comprender la realidad y actuar responsablemente en favor de los más necesitados, no como seres abstractos, sino como seres con rostros de pobres y oprimidos.

Palabras clave: *Religión, cristianismo, modernidad, crítica, sentido, liberación integral.*

\* Fecha de recibo: 10. de agosto de 2007. Fecha de evaluación: 15 de agosto de 2007. Fecha de aprobación: 5 de septiembre de 2007.

\*\* Profesor de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali, Colombia. Candidato a Doctorado en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Colombia. Correo electrónico: dagudelo@puj.edu.co

RELIGION BETWEEN CRITIQUE AND UTOPIA.  
PRESENT SITUATION OF RELIGION

*Abstract*

*Religion has meaning in present day society in as much as it emerges as a great utopian reserve capable of stimulating in the believers a praxis that contributes to give meaning to history, starting from liberating human experiences (Habermas, 1984: 33). Christian religion –and the Church with it– has to be missionary and a servant of mankind, since the mission it has received is to proclaim the Gospel and to impregnate history with the Gospel values in order to build in seminal way the Reign of God. For the realization of this project it is necessary that the openness to dialogue, in a new paradigma, enables it to grasp the reality and to act responsibly in favor of people most in need, not as abstract beings, but as beings with the faces of the poor and oppressed.*

*Key words: Religion, Christianity, modernity, critique, meaning, integral liberation.*

A RELIGIÃO: ENTRE A UTOPIA E A CRÍTICA.  
UMA SITUAÇÃO MODERNA E ATUAL DA RELIGIÃO

*Resumo*

*A religião tem um sentido na sociedade atual na medida que sai como reserva utópica que alenta nos crentes uma práxis, dá um sentido a história, desde essa experiência libertadora do homem (Habermas, 1984:33). A religião cristã junto com a igreja tem que ser missionária e servicial para humanidade porque a missão que tem tido recebido é de proclamar o evangelho e lhe dar á história os valores do evangelho na construção do reino de Deus. Mas para fazer o este prometo uma realidade se precisa que diálogo seja aberto desde um novo paradigma, não com seres abstratos mas sim, como seres com faces de pobres e oprimidos.*

*Palavras Chave: Religião, Cristianismo, modernidade, crítica, sentido, liberação integral.*

## INTRODUCCIÓN

El fenómeno religioso es hoy un tema complejo de analizar, por cuanto estamos ante la expresión variada y diversa de nuevas maneras de expresar el sentido de lo sagrado, como respuesta al derrumbamiento de las metafísicas y de los grandes relatos. De esta manera, la funcionalidad de la religión en la sociedad y en el individuo se ha venido transformando, al tiempo que se ha puesto en cuestión su legitimidad (Lyotard, 1998: 21-24).

Esta legitimidad de la fe religiosa no puede estar amparada en la racionalidad religiosa misma, ni en la fuerza de la institucionalidad. Es necesario que entre en diálogo con esas líneas transversales que están surgiendo con el fin de garantizar los proyectos de humanidad y de construcción de civilidad entre los pueblos. Para entrar en este diálogo abierto, es necesario, –como plantea Habermas– dejar de lado esa pretensión universalista garantizada por las posturas violentas de imponer las verdades de fe y por tanto, reconocer al otro como interlocutor, lo que supone un reconocimiento de sus tradiciones y formas de vida. Esto no es sólo una “autorrestricción cognitiva”, sino un “nivel distinto de la conciencia moral” (Habermas: 1999: 53).

La utilidad de este artículo está orientada a responder al interrogante de si la religión tiene todavía una palabra válida para el mundo de hoy; y en caso de ser afirmativa la respuesta, como puede advertirse en este análisis, cuáles son sus manifestaciones en la actualidad, cuál es el futuro de la religión, y qué nos quieren indicar en términos de búsqueda y compromiso.

El punto de partida es el análisis crítico de la modernidad, que a partir de la fragmentación del saber y el privilegio de la razón generó una crisis de sentido en todos los niveles, pero que afectó de manera especial el sentido de la religión y su función en la sociedad. El análisis de esta situación de la religión en la modernidad y sus consecuencias en la sociedad contemporánea, con los desafíos que está llamada a responder, serán el propósito transversal de este artículo.

La primera parte tratará sobre la relación entre crisis de modernidad y la crisis de sentido en perspectiva de la función social de la religión. En segundo lugar, plantearemos las consecuencias en la comprensión de la realidad y en especial, de la religión, tanto en la modernidad como en la actualidad. En tercer lugar, a manera de conclusión, se presenta un análisis en prospectiva del futuro de la religión y su función en la sociedad.

Antes de empezar con el desarrollo de este artículo es importante definir conceptualmente varios términos de constante referencia.

Se entiende la religión como una matriz determinante y fundamental de la cultura, que se expresa en diversas cosmovisiones y sensibilidades con unidad de sentido. Por eso, cuando se hace referencia a este término, lo estamos relacionando con el cristianismo, con la religiosidad institucionalizada, con la Iglesia. Se es consciente de las sutiles pero importantes diferencias que existen en el lenguaje de la filosofía de la religión de estos términos, pero hemos preferido considerarlas de manera análoga, aunque en el desarrollo pueda inferirse su diferencia.

Cuando se hace referencia a la "fe cristiana", se entiende como la integración de dos realidades, una subjetiva, que consiste en la actividad de creer, y otra objetiva, que es el contenido de lo que se cree (la *fides qua* y la *fides quae*) (Byrne, 1994: 16). La mediación racional para hacer este análisis será el de la filosofía de la religión, de ahí sus limitaciones y sus posibilidades de desarrollo.

### CRISIS DE SENTIDO Y MODERNIDAD

La comprensión de la modernidad supone una aproximación conceptual a partir de la cual se entiende con este término la "conciencia de la discontinuidad del tiempo" de una época en relación con una época anterior y en transición hacia una época futura.

La palabra "moderna" tiene una acepción asociada en un comienzo al advenimiento de la religión cristiana, como religión oficial en el siglo V, para identificar que el tiempo de la iglesia cristiana era el tiempo presente en relación con el tiempo pagano de Roma (Habermas, 1986: 3). En el estudio sobre la evolución de esta palabra y de sus derivaciones como modernista y modernismo, deja claro que ha sido un término ambiguo unas veces asociado al elogio, otros al reproche, pero siempre marca la transición de lo antiguo a lo nuevo (Roggiano, 1981: 93-103). La acepción más aceptada es aquella que se establece con el Iluminismo como punto de partida. Desde esta filosofía de las Luces toda nuestra historia es moderna; consiste en una constante continuidad y discontinuidad, una transición infinita hacia lo nuevo en contraposición a lo antiguo (Habermas, 1986: 3).

Los pensadores de la Ilustración nos presentan la conveniencia de un mundo desmitificado, por cuanto éste ha estado oculto por la presencia de la mitología en la conciencia humana por miles de años (Friedman, 1986: 115). Disuelta en profanidad, la mitología se constituye una realidad que una vez depurada de los demonios y sus legitimaciones, adquiere nuevamente su carácter natural e iluminador que la prehistoria le asignó a los demonios (Horkheimer y Adorno, 1994: 81).

Quedó atrás el espíritu antiguo, determinado por el pensamiento sobrenaturalista –mítico y autoritario por un tipo de pensamiento naturalista-científico– individualista, que le permite conocer el mundo y comprenderlo con el uso de la razón desde la convicción de que la perfectibilidad humana dirige el camino de la historia hacia el progreso.

Desde este reconocimiento de la razón se hace innecesario volver sobre la revelación de las Escrituras en el caso de las religiones del “Libro”, como fuente de verdad, y subraya la felicidad natural con una nueva visión ética donde se aspira a la felicidad como un derecho, configurándose una nueva forma de conciencia moderna. Esto obviamente es síntoma de una crisis, “la crisis de la conciencia europea” como lo describe Hazard:

A una civilización fundada en la idea del deber, los deberes para con Dios, los deberes para con el príncipe, los *“nuevos filósofos”* intentaron sustituir una civilización fundada en la idea de derecho: los derechos de la conciencia individual, los derechos de la crítica, los derechos de la razón, los derechos del hombre y del ciudadano. (1961: Prefacio, IX)

Este triunfo de la razón y la ciencia que llevó a Hegel a que afirmara que la distinción entre lo real y lo racional ha quedado suprimida, es “el signo de una triunfal desventura” (Horkheimer y Adorno, 1994). Así, la ilusión generada por la Ilustración se desvió hacia la barbarie, pues en su esencia está el dominar (ibídem: 85).

Controlada la realidad mediante el pensamiento, a partir del concepto de que “es el instrumento ideal que se ajusta a cada cosa en el lugar donde se les puede aferrar (...) El pensamiento se vuelve ilusorio” (Horkheimer y Adorno, 1994: 92), se pretende distanciar al hombre de la naturaleza y ponerla al frente, para ser dominada, de tal manera que con esta ruptura entre sujeto y objeto termina por destruir horizontes de sentido y deja al hombre en crisis y en la incertidumbre total.

Esto es lo que revela Auschwitz, como un nombre paradigmático para la racionalidad (Lyotard, 1990: 32). La razón occidental, capaz de proponer, al menos de manera abstracta, una solución histórica a los problemas del hombre, es incapaz –por el contrario– de escuchar el grito y el dolor de las víctimas, constituyéndose todo su instrumental positivista de análisis en “charlatanería”, que lleva a la extracción de sentido y la frustración (Adorno, 1984: 361).

Ante el fracaso de la Ilustración, la crisis de la razón debe comprenderse como la crisis de la positivización última de la razón. Esta crisis no significa, sin embargo, que la razón no tenga sentido en la historia, ni que pueda generar esperanza, puesto que se transfigura. Por ello, el proyecto moderno del Iluminismo es un proyecto inacabado, que según Habermas ha de ser retomado y renovado (1999), y que según Lyotard “no ha sido abandonado, ni olvidado, sino destruido, “liquidado” (1990: 30). En este sentido, podemos hablar mejor del fracaso de los proyectos emancipatorios de la modernidad, que más que un fracaso puede llamarse también un cambio en la sensibilidad ética.

Otra consecuencia asociada a este fracaso de la Ilustración es el desencantamiento del mundo que ha llevado a la supresión de los sueños y a la renuncia de búsqueda de sentido por parte del hombre (Horkheimer y Adorno, 1994: 61). Por eso encontramos una relación directa entre la crisis de la modernidad y la crisis de sentido, y con ella, un cambio en la función de la religión.

La comprensión de la palabra “sentido”, en primer lugar, indica la integración de significados en una unidad que les confiere inteligibilidad. Significa también que algo, una acción, una institución se encamina en dirección correcta hacia la realización de un *telos* inscrito y operante en los dinamismos que se hacen presentes en lo que afirmamos, actuamos, hacemos, vivimos. Tornos propone desde la perspectiva teológica como “una dirección que le sería inherente a algo en virtud de su realidad misma y del sistema de relaciones que se incluye” (Tornos, 1999: 183).

Cuando se habla de crisis de sentido tiene inevitablemente connotaciones de riesgo y amenaza, pero también de oportunidad, porque las crisis de sentido están inscritas en la temporalidad humana y en la perfectibilidad humana. Por esto, aunque las convicciones de Occidente conserven una

unidad fundamental y estén enraizadas en una ontología cristiana común, que parecieran estar protegidas y permanecer incólumes, éstas fueron entrando en crisis reduciéndose en ruinas, y dieron paso a las tendencias relativistas en todos los ámbitos de la sociedad y la cultura (Horkheimer, 2002: 55).

De esta manera, como afirma Horkheimer, la filosofía fue desplazando el lugar de la religión y aunque en principio sólo pretendía conferirle un nuevo fundamento racional, estas dos racionalidades entraron en conflicto hasta convertirse cada una de ellas en ámbitos culturales separados: "Los hombres fueron poco a poco reconciliándose con la idea de que cada uno de ellos lleva a su vida propia entre los muros de su celda cultural y se toleran mutuamente." (Horkheimer, 2002: 56)

Es necesario comprender que la Ilustración, al pretender desvirtuar el poder de la Iglesia, terminó por "dar la estocada a la metafísica y al mismo concepto de razón" y con ello, al "sentido" de la vida (Horkheimer, 2002: 56). Al mismo tiempo, la religión, refugiada en sí misma, inerte a los cuestionamientos de las teorías filosóficas y de la misma metafísica, fue perdiendo su función social y el interés por la verdad.

...pasa a convertirse en literatura, en un modo de exposición que ya no se mide directa y frontalmente a sí mismo con pretensiones de validez. Análogamente, la teología pierde también su identidad cuando se limita a convertir en citas las experiencias religiosas. (Habermas, 2001: 97-98)

El resultado es, obviamente, la exclusión de la religión como medio de objetividad espiritual y de aporte en la creación de sentido de vida y esperanza en la sociedad, llevando irremediablemente al ajuste de deseos y sentimientos, al ajuste o desajuste social, al ajuste o desajuste biográfico, al ajuste o desajuste de nuestra relación con Dios. Pero toda búsqueda de sentido de la vida es una manera de buscar a Dios (Tornos, 1999: 209).

Para finalizar esta primera parte, es importante destacar que la crisis de las más importantes "verdades" del pensamiento de Occidente inaugura con una época nueva que suele llamarse posmodernismo, y que se constituye en relación con la época precedente, por su crítica, y por tanto, con continuidad, pero especialmente con discontinuidad (Blanchot, 1970: 614), ello supone transformaciones y nuevas formas de respuesta por parte de la teología y en general de todas las ciencias y disciplinas (Habermas, 2001: 91), aspecto que valdría la pena considerar con profundidad en otra ocasión.

## LA RELIGIÓN EN LA MODERNIDAD

La visión progresista y totalitaria de la historia que propuso la Ilustración con el culto a la razón supone un modo de vivir en el que las relaciones se someten al criterio del "cálculo y la utilidad", por cuanto la modernidad como cultura, en el sentido más pleno y antropológico del término, incluye no sólo una visión del mundo, de la historia, del hombre y de la sociedad, sino también un modo de vivir en ese mundo, en esa sociedad y en esa historia.

La base de esta crisis de sentido –como ya hemos advertido en un comienzo del artículo– está en la experiencia religiosa. Efectivamente, se observa en el mundo de hoy un fenómeno generalizado de pérdida de esperanza en la salvación y en la gracia de Dios. La sociedad se siente "sacudida en las capas más profundas de su identidad", y en "situaciones límite"; y no se escapa a la referencia de la conciencia cotidiana secularizada, que recurre a las certezas institucionalizadas o profundamente interiorizadas (Habermas, 1984, 33-34).

La secularización parecía ser la evolución inevitable de la modernidad con un sujeto moderno que puede prescindir de la religión (Berger y Luckmann, 1997). Sin embargo, según sus análisis, el factor más importante en la generación de crisis de sentido en la sociedad y en la vida de los individuos no es el secularismo, sino el pluralismo moderno (Ibíd.: 74, 105). Éste "constituye la condición básica para la proliferación de crisis subjetivas e intersubjetivas de sentido" (ibídem: 61).

Puesto que en las sociedades modernas no existe un monopolio interpretativo, el individuo está o puede estar en condiciones de elegir. No hay vuelta a las certezas incuestionadas del pasado. El pluralismo se constituye, entonces, en otro de los rasgos característicos de la modernidad, y con ella, la "fluidificación de la religión" a partir de nuevos símbolos o nuevas significaciones acerca de lo sagrado, como por ejemplo, la Nueva Era (Mardones, 1996: 15-41. 24).

El pluralismo que trae la modernidad consiste en que los grupos y las comunidades de carácter étnico, religioso o de otros tipos interactúan en un terreno neutral compartido. En esta situación, los encuentros y conflictos entre los distintos sistemas de valores son inevitables. Al no existir un orden institucional y valorativo unitario, compartido por la sociedad, el pluralismo

social tiende a interiorizarse en la conciencia de los individuos en forma de posibilidades de elección entre opciones equivalentes.

Ante la multiplicación de posibilidades, surge la “barrera” para proteger la identidad de cara a una mayoría dominante de las estructuras de sentido (Berger y Luckmann, 1997: 75). Al renunciar a la exteriorización de las diferencias se encamina hacia la asimilación no sólo del modo externo de proceder, sino también de las convicciones. De ahí que las comunidades de sentido se convierten en comunidades vivas, que sin embargo al enfatizar en el reconocimiento de sus diferencias con otras comunidades que consideran “idolátras”, se van convirtiendo en gúetos con una fuerte dosis de integrismo.

El fundamentalismo surge entonces como una forma de resistencia frente a la erosión de sentido y la proliferación de las crisis. El fundamentalismo antimoderno se propone dos posibles metas: amurallar el espacio social y mental, frente a contactos e influjos que no se adecúan al propio sistema de valores y sentidos, y a tratar de recuperar la unidad perdida, intentando restablecer el monopolio del sentido, al menos, en la esfera social que le rodea.

En la medida en que la modernidad emite un juicio sobre caducidad o sometimiento de todo cuanto precede, ella misma constituye un reto para la religión, para toda religión que no se conforme con no salirse de los límites de la mera razón, o que no esté de acuerdo en quedar relegada a la esfera privada.

Cualquier forma de religión, especialmente el cristianismo, debe tomar en serio la modernidad y enseñarnos a ser cristianos en la modernidad; una religión que sea sensible a la historia y al clamor de los hombres, que haga del misterio la centralidad de su predicación y el descubrimiento de cada hombre en su interior, que sea solidaria con el hombre y con la naturaleza entera.

Tomarse en serio la situación actual y la nueva religiosidad por parte del cristianismo, significa ejercer una función profética de desenmascaramiento de todo aquello que va en contra de la dignidad, libertad y justicia para el hombre; debe también tener más atención en la moralización, en la formación de la conciencia moral, así como en recuperar la dimensión política de la caridad con una perspectiva de esperanza en Dios (Mardones, 1996: 63-68).

Como esta tarea no es asumida institucionalmente por estar preocupados en otros asuntos, se han configurado las llamadas “comunidades de sentido”, que pueden y hasta cierto punto son comunidades vivas; las comunidades de vida suelen generar, al menos en aquella parte de la vida que se comparte con asiduidad, comunidades de sentido y esperanza que funcionan como “colchón social”, atenuando y contrarrestando los efectos que erosionan el sentido de la vida en las sociedades marcadas por el pluralismo moderno.

En las sociedades modernas hay condiciones estructuralmente arraigadas que promueven la expansión de las crisis de sentido. Por eso, abandonado el sueño fundamentalista de recuperar todo el espacio social para el propio sistema de convicciones, se hace necesario que las comunidades de vida y las comunidades de sentido sean capaces de hacer o facilitar la mediación entre las propias convicciones de sentido, las estructuras y los valores de una sociedad que ni comparte ni refuerza, pero que respeta las minorías que viven en ella. Por ésta razón afirma Habermas:

...entre las sociedades modernas, sólo aquellas que logren introducir en las esferas de lo profano los contenidos esenciales de la tradición religiosa, tradición que apunta siempre por encima de lo simplemente humano, podrán salvar también la sustancia de lo humano. (1981: 344)

Como reacción a la dirección dominante que caracteriza a Occidente globalizado y que conduce hacia la radical secularización y desvaloración estructural, asistimos al inusitado renacer de la demanda religiosa que no encuentra formas de expresarse por los cauces reconocidos. Habermas llama a éste fenómeno “un nuevo helenismo” (1984: 34). Por eso, el ambiente religioso de principios de siglo está notablemente refractado, fragmentado, como se puede reconocer con las diversas manifestaciones de la religiosidad en nuestro contexto latinoamericano<sup>1</sup>, que a juicio de Habermas sólo son fenómenos reactivos: “Se presentan como un nuevo paganismo que se expresa en un pluralismo de idolatrías y mitologías locales.” (1981: 100)

---

1. Pedro Trigo, recientemente nos ofrece una exploración inicial desde el método de la fenomenología de esas nuevas formas religiosas cristianas y no cristianas que se están generando en nuestro medio, “Fenomenología de las formas ambientales de religión en América Latina”, en *Problemas de filosofía de la religión desde América latina. De la experiencia a la reflexión*, Siglo del Hombre Editores y Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, Bogotá, 2003.

## LA RESPUESTA DEL CRISTIANISMO: APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA A SUS MANIFESTACIONES ACTUALES

En la religión cristiana este proceso de pluralismo de las sensibilidades religiosas ha sido muy evidente, porque el poder de lo sagrado se ha cristalizado de muchas maneras: en ritos, objetos, símbolos y personas, y al ser transferido su poder a representantes de lo sagrado legitimados por la institucionalidad de una organización, lejos de ser “depositaria” de la fe, se convierte en monopolizadora de las manifestaciones de lo divino, según su propio saber.

En este contexto, surge como respuesta alternativa otra serie de expresiones de lo sagrado, en relación decidida hacia el ser humano como el lugar privilegiado de la acción de Dios, donde si bien la institución es importante como organización y tiene una palabra que decir, ya no se constituye como la única palabra, sino que esta relación con el misterio se da de manera más natural y personal.

Una mirada a este fenómeno en el cristianismo en general, y en especial, en el catolicismo, puede caracterizarse por una especie de fluidización de lo religioso. Ésta se caracteriza, en primer lugar, por quienes asumen la experiencia y vivencia de la fe, arraigada en su tradición; quienes la expresan desde un fundamentalismo; quienes siguen la expresión carismática de ser “convertidos” y “salvos”; quienes viven el cristianismo sin sentido de pertenencia, sin referencia a lo institucional; quienes son cristianos ilustrados; quienes se identifican plenamente con la institucionalidad eclesiástica; quienes viven el cristianismo popular. Igualmente, están quienes atraídos por las religiosidades y espiritualidades orientales están en búsqueda de una experiencia de Dios o de lo sagrado que sea “alternativa”, procurando lograr “una armonía interior, de pensar positivamente, respecto de lo que ocurre a nuestro alrededor y de desear acceder a la energía cósmica que todo lo mantiene y renueva” (Trigo, 2003: 45).

Estas formas diversas de expresión son reconocidas como “religiosidad cristiana” y nos plantean la pregunta de qué es lo común de la forma cómo se relacionan con Dios todas estas manifestaciones religiosas. Lo que unifica a todas estas formas de religiosidad descritas es la relación con un Dios personal, “que se relaciona desde sí, por pura complacencia, viviendo la relación como un fin en sí misma. Esa relación da vida, humaniza, sana,

pacífica, dinamiza, lanza a la historia. No obstante, la relación es más que esos efectos; más aún, esos efectos surgen cuando se vive la relación como algo absoluto y gratuito” (Trigo, 2003: 20).

En esta caracterización se puede ver que sólo los fundamentalistas y quienes se identifican con la institución eclesiástica –que son formas reactivas de manifestación– son quienes acceden a Dios como instaurador del orden sagrado que comprende unos ritos y una moral. En las demás manifestaciones aparece una relación dialéctica, en el que se da al darse, es decir, cuando nos damos a él, nos pide hacerlo con los demás, en su nombre. De esta manera, se percibe que el punto de partida está en la salvación que Dios nos propone con su presencia, y el punto de llegada está en la salvación que debemos aportar como enviados en el mundo. Todas procuran buscar a Dios, a pesar de que algunas “confesiones” parecen seguir más las reglas de mercado, que invitar a vivir de manera especial, la experiencia de Dios.

Estas formas de religiosidad descritas también nos señalan un aspecto muy problemático: el del sujeto como individuo, que se profundiza más en la época actual, dominada por la fuerza económica y productiva, a partir de la creación de redes individuales. El individualismo, en efecto, genera indiferencia por lo público y por lo político, y reduce a los sujetos a interactuar en redes, que en el sentido religioso son redes con sentido emotivo.

La extensión de estas comunidades emotivas desde el individualismo es promovida especialmente por los medios de comunicación al privilegiar, por ejemplo, el sensacionalismo de los *realities* sobre los programas de análisis social y económico. Lejos de estar preocupados por contribuir en la formación de una sociedad activa, crítica y participativa, se opta por no hacer propuesta alguna, sino por “reencauchar” imágenes, representaciones, lenguajes, libretos y formatos, que aparte de ser foráneos, invitan a despreciar los valores y la cultura. Del mismo modo, el campo religioso se presenta como oferta de mercado con *shows* que arrastren la curiosidad de unos y la militancia de otros con doctrinas como de la “prosperidad” y el éxito.

Como no se incentiva el compromiso y el análisis político, sino la vivencia del encuentro personal y emotivo con Dios, del cual hay que dar testimonio ante la comunidad para generar más fe, más compromiso con la “evangelización” o la tarea de la Iglesia, se erige el pastor, el sacerdote, como el líder. En muchos casos, no importa si hay o no preparación académica

y espiritual para ejercer este ministerio, porque lo que importa es haber recibido esta misión por encargo del mismo Dios.

Es él quien directamente le ha nombrado como profeta para pregonar su Palabra, a través de la ordenación sacerdotal o de la visión recibida en un sueño, etc. La comunidad de fieles termina avalando este ministerio y facilita y acompaña tal misión. Incluso, es tal el trabajo de imagen alrededor de este “mesías”, de este “profeta” líder, que se convierte en el ídolo a seguir, por encima del mismo Jesucristo.

Ante esta realidad, las instituciones que se reconocen como organizadas son vistas como agentes de dominación, que no entregan la verdad de la Palabra a la comunidad para seguir detentando el poder. Al ser herederas de las formas de legitimación moderna con la racionalidad como criterio de verdad, se rechazan como cohesionadoras de vida. Se les cuestiona sus errores, pero se mira con nostalgia las formas de religiosidad popular, como las romerías, devocionarios y procesiones, que abren a la fe. ¿Cuál fe? La fe que la gente reclama es la “milagrera”, la que se logra con la oración al “Santo Juez”, la de besar la santa cruz, o la de visitar monumentos en Semana Santa, etc.

Este retorno de lo religioso, sin embargo, “no significa que esta sociedad vuelve a creer en el Cielo, sino más bien que le falta fe para una mejor organización de la tierra, en definitiva, que no quiere otra cosa más que a sí misma” (Horkheimer, 2000: 232). La religión, entonces, expresada en creencias e interiorizada por razones de socialización con la familia, la educación, el momento histórico, el contexto coyuntural, etc., es la transmisora de sentido por excelencia para que “se rompa la maldición y se abra paso la justicia” (ibídem: 226) pues

...la filosofía, aún después de haber asumido los impulsos utópicos de la tradición judeo-cristiana, se ha mostrado incapaz de obviar por medio del consuelo y la esperanza, el sinsentido fáctico de la contingencia de la muerte, del sufrimiento individual y de la pérdida privada de la felicidad y, en general, la negatividad de los riesgos que acechan a la existencia individual, con el mismo buen suceso con que lo hizo la esperanza religiosa en la salvación. (Habermas, 1984: 33)

Al responder a preguntas constitutivas del hombre, estas creencias siempre están presentes; no así la positivización de la religión o lo que llamaríamos la religión institucionalizada, que está en crisis (Estrada, 2001: 11). La religiosidad del hombre, es por tanto, un elemento constitutivo del

ser humano, por cuanto es un “animal metafísico por excelencia”, es el único ser que se pregunta por el sentido de su existencia, superando el mecanismo regulador de los instintos de los animales como tal, a partir del ejercicio de aprendizaje, lo que le implica una serie de valores, ideales y horizontes de comprensión para comprender ese sentido de la vida (ibídem: 20-21).

Los credos religiosos y los sistemas metafísicos buscan dar respuestas totales al hombre en lo que se refiere tanto a su existencia como al universo. Tal búsqueda también está acompañada de la pretensión de absolutez en pos de un fundamento último basada en la finitud o limitación de la conciencia humana. Así, surgen las creencias y las convicciones que responden de forma global y última a las preguntas inevitables que nos hacemos y el surgimiento de lo sagrado, lo divino, lo santo, como el fundamento último desde donde se puede comprender la realidad y deducir orientaciones para actuar coherentemente con esta visión.

Estas pretensiones de las religiones entran en crisis, crisis que se profundiza más en el ámbito de la moral (Estrada, 2001: 35). La religión está vinculada no sólo a la razón, sino sobre todo al deseo, a las vivencias y experiencias más hondas. Esto es lo que provoca la oración. Por eso hay que analizar la religión, no tanto desde la perspectiva de Dios como desde la del hombre. En ella expresamos acatamiento, confianza, fe y esperanza.

En todo este recorrido hay un elemento definitivo; la religión no desaparece en este contexto de secularización, de desmitificación; lo que hace es perder influencia en la sociedad y le impone el desprenderse de su formas y pretensiones de poder, para adoptar nuevas formas, seguramente más cercanas al misterio y a la interioridad del individuo, como a la estructura social en que se desarrolla.

### **A MANERA DE CONCLUSIÓN: EL FUTURO DE LA RELIGIÓN**

El análisis de Nietzsche respecto del futuro de la religión en Occidente es dramático, pero está planteando un problema radical:

El más grande de los acontecimientos –que “Dios ha muerto”, que la fe en el Dios cristiano se ha hecho increíble– comienza, ya ha lanzado sus primeras sombras sobre Europa. Parece, por lo menos para aquellos pocos cuyos ojos y suspicacia es lo bastante fuerte y fina para este espectáculo, que algún sol se haya puesto, que una antigua y profunda confianza se ha trocado en duda... En lo esencial, se puede decir que el acontecimiento mismo es mucho mayor, más

lejana e inconcebible que lo que cualquiera pudiera pensar. Muchos no saben lo que propiamente acontece con esto y todo lo que en lo sucesivo, una vez que se ha corrompido esta fe, tiene que desmoronarse porque estaba construido sobre ella. Por ejemplo, toda nuestra moral europea. (Nietzsche, 1973: 347-349)

Es evidente que si “Dios ha muerto, ustedes y yo lo hemos asesinado” (Nietzsche) no es una simple frase bien lograda, sino una sentencia que tiene unas implicaciones muy grandes, para Occidente como cultura, y para la religión cristiana. Esto, por cuanto lo que está detrás de dicha afirmación lapidaria es la relación con una religión anacrónica y falsa, que como ideología ha estado al servicio del poder y ha fortalecido, paradójicamente, esa fe infantil en sus creyentes.

Esta imposibilidad de fundamentar el bien, la verdad y la felicidad con la muerte de Dios, advierte que en Nietzsche existe claridad en la necesidad de sentido que tiene el hombre y en la importancia de la religión. Su respuesta al vacío dejado por la muerte cultural de Dios será entonces el superhombre, ese ser autosuficiente que no requiere de Dios para hacer sus valoraciones (Estrada, 2001: 203).

La importancia de la religión es innegable, pero exige del compromiso ineludible, en primer lugar, de resignificar expresiva y simbólicamente “lo extracotidiano en lo cotidiano” (Habermas, 1990: 62). En segundo lugar, tiene la tarea de asumir su función de integradora social por cuanto su proyecto de salvación, al ser profético, le permite –desde la perspectiva de la defensa de la justicia y de los derechos humanos– la crítica a todo sistema político y económico por cuanto legitiman la injusticia y la desigualdad social. Tiene además la función de transmitir sentido de lo humano, humanidad (Habermas, 1996: 147); en especial, tiene un carácter motivador de la persona y la afirmación de su autonomía (Habermas, 1990: 167).

La religión debe ser una gran reserva utópica a partir de la generación de esperanza de creer en la libertad y superar el pecado. El futuro del hombre está puesto en Dios mismo, que se hace presente hasta el fin del mundo y que atraviesa toda la realidad, llenándola de su gracia y estimulando una praxis que contribuya a mejorar las condiciones de la vida entera, y por ende, a dar sentido a la historia a partir de experiencias liberadoras y potenciadoras del hombre (Habermas, 1984: 33).

Al tener su fundamento de fe en el Dios uno y único, uno y trino, revelado por Jesucristo, el cristianismo significa que no sólo es el Dios supremo,

sino también el Dios sin par, que vive en comunión y en comunidad. Es el Señor de todas las cosas, no de unos aspectos de la vida, como lo eran las divinidades de otros pueblos y culturas. Esta fe en Dios implica el desmontaje de todos esos "dioses". Significa el rechazo a los múltiples dioses que nos individualizan y masifican, y en los cuales el hombre ha puesto su confianza. Es la oposición a todo tipo de idolatría y nos compromete a vivir en comunión.

De esta manera, un elemento de la modernidad fundamental para conservar, por parte de la religión cristiana y, con ella, a la Iglesia, es el de la racionalidad crítica. No abandonar su función crítica no sólo de lo social, sino de sí misma, ni convertirse en una estructura funcional e instrumental de los poderes de la sociedad, le permitirá ser misionera y servidora de la humanidad.

La misión que ha recibido es la de proclamar el Evangelio e impregnar la historia de los valores evangélicos en la línea de construir en forma germinal el Reino de Dios. Para la realización de este proyecto es necesario que haya siempre apertura al diálogo, a partir de un nuevo paradigma, que le permita comprender la realidad y actuar responsablemente en favor de los más necesitados, no como seres abstractos, sino como seres con rostros de pobres y oprimidos.

Este llamamiento es un elemento constitutivo para el cristianismo, pues lo esencial en la fe está en que precisamente Dios se hace presente en la historia como pobre y oprimido. Por tanto, más que un llamado, es un imperativo de radicalidad, y en relación con su función en la sociedad, el llamado es a estar atento a los signos de los tiempos para contribuir con la praxis de transformación de la realidad, que trae de suyo conflictos con la lógica imperante, pero que no por eso significa que sea ineficaz, pues "la eficacia que plantea el cristianismo es la que Pablo afirma.

Nosotros anunciamos un Mesías crucificado; escándalo para unos, locura para otros, pero fundamento esperanzador de nuestra fe" (Carrasquilla, Agudelo y Rojas, 2004: 74). Esto implica el reconocimiento de no tener el "monopolio cosmovisional" sino que, consciente del pluralismo, debe presentarse como oferta gratuita, "dadora" de sentido y de humanización (Mardones, 1998: 276-278).

## BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, THEODOR, *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid 1984.
- BERGER, PETER Y LUCKMANN, THOMAS, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Paidós, Barcelona, 1997.
- BYRNE, JAMES, "La teología y la fe cristiana", en *Concilium* 256, Verbo Divino, Navarra, 1994.
- BLANCHOT, MAURICE, *El diálogo inconcluso*, Monte Avila, 1970.
- CARRASQUILLA, JESÚS, AGUDELO, DIEGO Y ROJAS, LEONARDO, "La teología: su enseñabilidad y su originalidad científica", en: *Colección Teología y Sociedad* No. 2, PUJ, Cali, 2004.
- ESTRADA, JOSÉ ANTONIO, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Trotta, Madrid, 2001.
- FRIEDMAN, GEORGE, *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, F.C.E., México, 1986.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Fragmentos filosófico-teológicos*, Trotta, Madrid, 1999.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Trotta, Madrid, 2001.
- HABERMAS, JÜRGEN, "La modernidad un proyecto incompleto", en WAA, *La postmodernidad*, Kairos, Barcelona, 1986.
- HABERMAS, JÜRGEN, *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1981.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Perfiles filosófico-políticos*, Taurus, Madrid, 1984.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Textos y contextos*, Ariel Barcelona, 1996.
- HAZARD, PAUL, *La crise de la conscience européenne*, Prefacio, IX (1860-1715), Fayard, Paris, 1961.
- HORKHEIMER, MAX, *Anhelos de justicia*, Trotta, Madrid, 2000.
- HORKHEIMER, MAX, *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002.
- HORKHEIMER, MAX Y ADORNO, THEODOR, *Dialéctica de la ilustración*, Trotta, Madrid, 1994.

- LYOTARD, JEAN FRANCOIS, *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1998.
- LYOTARD, JEAN FRANCOIS, *La postmodernidad explicada a los niños*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- MARDONES, JOSÉ MARÍA, *El discurso religioso de la modernidad*. Anthropos, Barcelona 1998.
- MARDONES, JOSÉ MARÍA, *¿A dónde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander, 1996.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1973.
- ROGGIANO, ALFREDO, "Modernismo: origen de la palabra y evolución de un concepto", en VERA, C. Y MC. MURRAY, G., (EDS.), *In Honor of Boyd G. Carter: A Collection of Essays*, Laramie: University of Wyoming, 1981.
- TORNOS, ANDRÉS, "El sentido del hombre en el universo, considerado desde una perspectiva teológica", en BLANCH, MAURICE (ED.), *El sentido del hombre en el universo*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1999.
- TRIGO, PEDRO, "Fenomenología de las formas ambientales de religión en América Latina", en DURAN, V; SCANNONE, J. C; SILVA, E., *Problemas de filosofía de la religión desde América Latina*, Siglo del Hombre Editores- Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica, Bogotá, 2003.